

maarten f. van dijck

Een strijd om sacrale ruimte en tijd

Processies en torenschietingen in het Hageland (17^{de}-18^{de} eeuw)

1. inleiding

De wisselwerking tussen de officiële religie en het volksgeloof geeft al jarenlang aanleiding tot hevige discussies. Vooral sinds Jean Delumeau heeft gewezen op het onderscheid tussen de voorgeschreven normen van kerkelijke en wereldlijke overheid en de dagdagelijkse beleving ervan in het leven van de gewone man, houden onderzoekers meer rekening met de beperkte draagwijdte van deze voorschriften. Bovendien spreken historici tegenwoordig liever over ‘religieuze volkscultuur’ omdat de religiositeit van het volk bijna uitsluitend af te leiden is uit culturele uitingen. Tijd en ruimte zijn hierbij twee belangrijke dimensies waarbinnen mensen deze geloofsuitdrukking kunnen tonen. Sacrale momenten en plaatsen boden leken de mogelijkheid om in contact te treden met het bovennatuurlijke waardoor de microkosmos van de plattelandssamenleving tijdelijk werd opgenomen in de macrokosmos van de christelijke wereldbeschouwing.¹ Oneerbare personen zoals prostituees werd dan ook verboden sacrale plaatsen te betreden en op religieuze feestdagen bestonden er soms zelfs voorschriften die hun bewegingsvrijheid beperkten.²

De symbolische strijd om de sacrale ruimte en tijd geeft evenwel niet alleen uitdrukking aan een cultureel proces maar representeert evengoed sociale verhoudingen. De sociale posities van maatschappelijke groepen uit zich immers eerder in een symbolisch discours dan dat ze tot uitdrukking komen in sociale bronnen.³ Om deze rituelen te begrijpen en te interpreteren, maken historici nu gebruik van het dynamische begrip ‘toe-eigening’. Deze benadering laat meer ruimte voor de culturele participatie van verschillende sociale groepen dan bijvoorbeeld Elias’ civilisatietheorie of Foucaults disciplinerings-these.⁴ Het concept ‘toe-eigening’ heft immers de oude dichotomie tussen elite en volk op. Vaak spelen ook allerlei middengroepen een belangrijke rol in het negotiatieproces tussen officiële normen en geleefde praktijk. Dat was ook het geval bij de onderhandelingen over de allocatie van het binnen de gemeenschap beschikbare symbolische kapitaal. Bovendien stelden onderzoekers vast dat de door de geletterde elite geproduceerde bronnen ons meestal enkel toelaten de interactie tussen elite en lagere groepen te onderzoeken.⁵

Een nieuwe lichtung Nederlandse ‘volkskundigen’ is van mening dat de vage en onrealistische tegenstelling tussen volk en elite maar kan doorbroken worden als onderzoekers de ouderwetse volkskunde vervangen door een meer dynamische etnologie die aandacht heeft voor de brede waaier van maatschappelijke groepen die actief deelnemen aan cultuurprocessen. Deze verschuiving vond immers al in verschillende Europese landen plaats.⁶ Broederschappen,

¹ Harline, ‘Official religion – popular religion’; Nissen ‘Percepties van sacraliteit’, p. 238-261; Rooijackers, *Rituele repertoires*, p. 35.

² Van de Pol, *Het Amsterdams hoerdom*, p. 152-153.

³ Prost, ‘Sociale et culturelle’, p. 138-143.

⁴ Frijhoff, ‘Foucault reformed by Certeau’; Roodenburg, ‘Ideologie en volkscultuur’, p. 92-94.

⁵ Harris, ‘Problematising popular culture’, p. 6-10.

⁶ Dekker, Roodenburg en Rooijackers, ‘Ten geleide’, p. 7-10.

gilden en rederijderskamers zijn als verenigingsvormen uitermate geschikt om de culturele bijdrage van die verschillende sociale groepen in de zeventiende- en achttiende-eeuwse samenleving te analyseren. In deze sterk katholieke maatschappij was de confrériestructuur immers dé verenigingsvorm bij uitstek.⁷

Binnen het confrériefeuzen bestond er immers een ruime sociale differentiatie. Terwijl de louter religieuze broederschappen voor alle bevolkingslagen openstonden, verenigden middengroepen en plaatselijke elites zich in aparte confrérieën die wel nog een religieuze basisstructuur hadden, maar waar eerder de sociabiliteit centraal stond.⁸ Schuttersgilden en rederijderskamers in stad en op platteland vervulden bijvoorbeeld voornamelijk een sociale rol, maar ook in andere confrérieën kwam de vrijetijdsbesteding op de eerste plaats. Zo bestonden er bijvoorbeeld broederschappen die bloemenliefhebbers verenigden.⁹ Tijdens de Nieuwe Tijd drong de scheiding tussen arbeidsuren en vrije tijd immers door in alle bevolkingslagen.¹⁰ In dit artikel zal de nadruk liggen op de recreatieve verenigingen omdat zij een belangrijke rol speelden in de strijd om de sacrale ruimte (kerkgebouw) en tijd (processie). Hoewel zij hun leden hoofdzakelijk rekruteerden uit middengroepen en plaatselijke notabelen, gaat het hier niet om elites die klakkeloos de officiële normen opvolgden.¹¹ Enkel na negotiatie volgden zij de richtlijnen van hogerhand op. De hier gebruikte term elite geldt bovendien uitsluitend voor het lokale niveau. Wanneer men de gebeurtenissen bijvoorbeeld vanuit het standpunt van het gewestelijke gezag of de Romeinse overheid wil verklaren, zullen deze lokale elites vaak herleid worden tot het ondergeschikte volk dat de regels van hogerhand diende op te volgen. Ambachten zullen in dit artikel buiten beschouwing gelaten worden omdat zij zich voornamelijk op het terrein van de stedelijke arbeidsmarkt bevonden.¹² De schiptrekkers in Messelbroek, Testelt, Rotselaar en Werchter zijn de enige ambachtsgilden op het platteland.¹³ Het kleine stadje Aarschot telde daarentegen op het einde van de zestiende eeuw tien ambachtsgilden.¹⁴

Naast de confrérieën speelde ook de geestelijkheid vaak een intermediaire rol tussen kerkelijke overheid en gelovige leken.¹⁵ Op grond van hun speciale positie tussen kerkelijke overheid en parochie, onderhandelden zij mee over de organisatie van processies en torenschietingen. Binnen de geestelijkheid bestond er een onderscheid tussen regulieren en seculieren. In grote steden hadden de regulieren ten tijde van de contrareformatie een beter imago dan de welgestelde seculiere clerici omdat de kanunniken van de rijke stedelijke kapittels regelmatig in conflict lagen met de bisschop en soms zelfs hun geestelijke taken verwaarloosden.¹⁶ In een agrarisch gebied zoals het Land van

⁷ Bogaers, 'Broederschappen in laatmiddeleeuws Utrecht', p. 118; Delumeau, *Rassurer et protégé*, p. 248.

⁸ Soly, 'Sociale relaties', p. 45; Van Dijck, *Confrérieën*, p. 320-323.

⁹ De Maegd, 'Was wächst und gedeiht', p. 67-68.

¹⁰ Burke, 'The invention of leisure', p. 144-149.

¹¹ Zie over de sociale positie van de confrérieleden: Van Dijck, *Confrérieën*, p. 187-214. Een artikel hierover is in voorbereiding.

¹² Zie over de problematiek rond de benaming confrérie: Van Dijck, *Confrérieën*, p. 11-12 en 22-25.

¹³ Breugelmans, *Het beheer van de Demer*, p. 109-110.

¹⁴ Millet, *De kronijk van Aarschot*, p. 110-115.

¹⁵ Rooijackers, *Rituele repertoires*, p. 84-85.

¹⁶ Thijs, *Van Geuzenstad tot katholiek bolwerk*, p. 74-77. Marie Juliette Marinus wijst ook wel op de betere verloning van de stedelijke priesters en de tegenstelling tussen seculieren en

Aarschot, Rotselaar en Wezemaal – gelegen in het Hageland ten noordoosten van Leuven – was de situatie verschillend. De seculiere parochiegeestelijkheid had er immers een lager sociaal aanzien dan de reguliere dorpspastoors die vaak door abdijen in één van hun parochiedomeinen werden geïnstalleerd. De seculiere plattelandspastoors waren bovendien afhankelijker van de bisschop dan de reguliere clerici.¹⁷ Voor de seculiere kanunniken van het kapittel in het kleine stadje Aarschot gaat deze redenering niet op. De kapittelheren van hoge – vaak adellijke – komaf traden vaak eigengereid op en namen geregeld een loopje met kerkelijke voorschriften.¹⁸

2. priesters als culturele middelaars

Vaak bekijken historici de kerkelijke ordonnanties in verband met het ontspanningsleven in de Nieuwe Tijd nog te zeer als een negatieve bemoeienis met het leven van de gewone man. De kerkelijke overheid mag echter zeker niet gezien worden als een restrictieve macht die het geluk van de massa in de weg stond. Integendeel, vele ordonnanties drukten net de zorg van de geestelijke overheid uit over het uiteindelijke zielenheil van de gelovigen. De verordeningen van de kerkelijke overheid geven immers eerder uitdrukking aan een religieuze maatschappijvisie dan aan een betuttelend disciplineringsoffensief.

Een belangrijke rol bij het overbrengen van de opvattingen van de kerkelijke overheid was weggelegd voor de parochieclerus. Deze geestelijken behoorden immers tot twee verschillende culturele circuits. Zij stonden met één been in de cultuur van het gelovige volk, maar behoorden ook tot het kerkelijk apparaat. In deze twee verschillende groepsculturen werd verwacht dat zij hun gedragscode aanpasten aan het circuit waarin zij zich op dat moment bewogen. Zo kon een processievaandel van een schuttersgilde voor de kerkelijke overheid in de eerste plaats een teken van devotie ten opzichte van de afgebeelde patroonheilige representeren, terwijl de leden van deze confrérie dit vaandel misschien eerder zagen als een symbool van samenhang onder de leden of als een teken van de rijkdom van de confrérie. Van de parochiegeestelijkheid werd dan ook verwacht dat ze zowel tegemoet kwam aan de eisen van hun oversten als aan de leefwereld van hun parochianen. Op die manier werden zij bemiddelaars tussen twee verschillende culturen die met elkaar in contact, en zelfs in conflict kwamen.¹⁹

Deken Herman Harts van het Aarschotse kapittel maakte in zijn prekenboek uit 1678 een aantal opmerkingen over het naleven van de reglementen van confrérieën. Hij was er zich van bewust dat de confrères ook maar gewone mensen waren die af en toe deze regels overtraden. De kanunnik tilde dan ook niet zwaar aan kleine eenmalige overtredingen, die door de statuten van een broederschap met een boete werden bestraft. Erger was het als iemand uit slechte gewoonte dikwijls het reglement overtrad. Hij beging volgens Harts een zware zonde omdat hij zo een slecht voorbeeld was voor anderen. Harts' oordeel over dit soort mensen spreekt boekdelen: “Soo dat beter waer, dat zy noyt

regulieren maar relativeert eveneens één en ander. Marinus, *De contrareformatie te Antwerpen*, p. 130-137 en 194-202.

¹⁷ Zie over de verschillende sociale positie van priesters in de stad en op het platteland:

Marinus, *De contrareformatie te Antwerpen*, p. 188-220.

¹⁸ Morren, *Het dekenaat Diest*, p. 75, 131-133, 150 en 159-160.

¹⁹ Rooijackers, *Rituele repertoires*, p. 77-85 en 91-92.

in de vergaedinge gecomen en waren, en dat zy stierven”.²⁰ Uit Harts’ visie blijkt dat clerici niet altijd met hun vermanende vinger de parochianen het leven zuur probeerden te maken, maar dat ze als het ware op zoek waren naar een *modus vivendi* waarin iedereen zich kon vinden.

De hogere geestelijkheid probeerde via ordonnanties of herderlijke brieven het confrérieleven naar haar opvattingen te moduleren. Wanneer dit niet lukte, wendden zij zich tot de wereldlijke overheid met de vraag een ordonnantie uit te vaardigen om het gedrag van het gewone volk aan haar visie aan te passen. Het plakkaat van 10 juli 1711 bepaalde bijvoorbeeld dat het voortaan verboden was bij bruiloften of begrafenissen grote drink- en schranspartijen te geven.²¹ Een eeuw voordien hadden de aartshertogen Albrecht en Isabella nochtans enkele gilden het privilege gegeven om belastingvrij drank te schenken op de begrafenissen van hun leden om op die manier het gildenleven te stimuleren.²² De overheid ging met het verbod uit 1711 echter in op een vraag van de kerkelijke overheid omdat het gelovige volk weinig rekening hield met de bisschoppelijke ordonnanties die dit gebruik wilden verbieden.²³ Ook de Oostenrijkse overheid zou de inhoud van deze verordening in 1735 gedeeltelijk herhalen omdat ze niet overal werd nageleefd. Op sommige plaatsen dacht men immers dat een verbod op schrans- én drinkpartijen inhield dat het geven van grote drinkgelagen bij overlijdens wel toegelaten was zolang men maar geen eten meer opdiende.²⁴ Deze creatieve omgang met de regelgeving was geen typisch Zuid-Nederlands gegeven. In het Galicische stadje Ourense bijvoorbeeld organiseerden de leden van een plaatselijke confrérie meerdere maaltijden op één feestdag nadat de stadsmagistraat het aantal gangen per maaltijd had vastgelegd om de bestaande excessen te bestrijden.²⁵

Uit deze vindingrijkheid blijkt eens te meer hoe moeilijk het was om het gedragsrepertoire van de parochianen te wijzigen. Vaak probeerden de gelovigen immers de ordonnanties te ontlopen of interpreteerden ze richtlijnen op een geheel eigen manier. De parochiepriesters stonden dan machteloos of ze knepen een oogje dicht. De statuten van de Begijnendijkse Confrérie van Sint-Ambrosius maakten in 1763 nog melding van een half ton goed bier die door het sterfhuis van een overleden lid moest geschonken worden aan diens medeconfrères.²⁶ Gerard Rooijackers is van mening dat deze verordeningen omtrent “drinckgelach ofte Quansel-bier oft schotel-spyse” enkel betrekking hadden op de jeugd. Drinkgelagen van schuttersgilden bij huwelijken of overlijdens waren volgens hem wel geoorloofd omdat het hier om getrouwde mannen en vrouwen ging.²⁷ Nochtans richtte het wereldlijk edict van 1711 zich tot de “jonckheyt oft andere”. De verordening van 1735 spreekt zelfs expliciet van “Mans, Vrouwen, Jonghmans, Dochters, als cleyne Kinderen”.²⁸

Een mooi voorbeeld van conflictbemiddeling tussen de cultuur van de gelovige plattelandsbewoners en de geestelijke overheid vindt men in het acht-

²⁰ Harts, *Profytighe aenmerckingen*, p. 88-89.

²¹ *Placcaerten*, dl. 5, p. 8-11.

²² Verberckmoes, ‘Hernieuwing’.

²³ **aam**, *Acta vicariatus*, ix, 2, f en g. Zie ook: Rooijackers, *Rituele repertoires*, p. 302-305 en 318-342.

²⁴ *Placcaerten*, dl. 5, p. 14-15.

²⁵ Poska, ‘From parties to pieties’, p. 227.

²⁶ **ual**, Reglement van de Begijnendijkse Confrérie van Sint-Ambrosius, art. 6.

²⁷ Rooijackers, *Rituele repertoires*, p. 321-322.

²⁸ *Placcaerten*, dl. 5, p. 9 en 15.

tiende-eeuwse dagboek van de Wezemaalse pastoor Bruno Provost.²⁹ Het was in Wezemaal namelijk de gewoonte dat de Sint-Sebastiaansgilde de tweede zondag na Pasen een vogelschieting hield. Na de hoogmis vormde de gilde samen met een aantal speellieden uit Leuven, de pastoor en de drossaard een stoet tot aan de vogelroede. Bij de wip aangekomen banden de drossaard en de pastoor de vogelroede door elk eerst drie schoten op de wip te schieten.³⁰ Op die manier wilden ze de schieting van ongelukken vrijwaren.³¹ Nadat de vogel was afgeschoten, trok de stoet naar de kerk waar de pastoor het *Te Deum laudamus* zong en de gildenbroeders ten offer gingen. Daarna gingen ze achter-eenvolgens naar het kasteel van de dorpsheer en de pastorie waar de gilde telkens wijn kreeg aangeboden. De pastoor was zich er echter van bewust dat dit gebruik inging tegen de richtlijnen van de kerkelijke overheid. Toch nam hij volgzzaam deel aan de handelingen omdat hij vreesde voor een conflict met de gildenbroeders (vaak vooraanstaande dorpelings) indien hij hen zou melden dat dit gebruik niet was toegestaan door de aartsbisschop.

In 1782 besloot de pastoor hierin verandering te brengen. Hij bande nog wel de wip maar weigerde nog langer de kerkklokken te luiden nadat de vogel was geschoten. Bovendien liet hij de kerkdeuren gesloten en meldde hij de gildenbroeders dat ze met de geschoten prijzen niet meer naar de kerk konden optrekken omdat deze profane stoet inging tegen de richtlijnen van de aartsbisschop. Tot grote verbazing van de pastoor gingen de gildenleden onmiddellijk akkoord en trokken ze na de schieting direct naar het kasteel en de pastorie om hun jaarlijkse portie wijn op te drinken.³² Op die manier schikte de gilde zich meer dan zeventig jaar na een herderlijk schrijven uit 1711 toch naar de kerkelijke voorschriften! De feestelijke optochten die na de schieting richting kerk trokken om de gewonnen prijzen voor het altaar te offeren, strookten immers niet met de opvattingen van de kerkelijke overheid die sinds de contrareformatie de Kerk zoveel mogelijk van profane invloeden probeerde te zuiveren.³³

3. de seculiere geestelijken en devotie tot het heilig sacrament

In de loop van de zeventiende en vooral de achttiende eeuw kregen steeds meer parochies in het Land van Aarschot, Rotselaar en Wezemaal een seculier priester als parochieherder. Toch konden de meeste dorpen rekenen op een regulier van de norbertijnenabdijen van Averbode (Testelt) of Park (Heverlee) omdat deze abdijen in vele dorpen het patronaatsrecht bezaten. Vóór de tweede helft van de zeventiende eeuw werden trouwens ook de andere parochies in het besproken gebied door een regulier bediend. De abdij van Sint-Geertrui te Leuven bezat namelijk het patronaat over Aarschot, Baal, Betekom, Langdorp en Rillaar. Vanaf de tweede helft van de zeventiende eeuw vond de abdij echter geen kandidaten meer in eigen rangen om de zielzorg in deze parochies waar te nemen. Door het dalend aantal roepingen uit de patricische en adellijke kringen waaruit deze elitaire abdij rekruteerde, was de abt genoodzaakt om een beroep te doen op seculieren.³⁴ Bijgevolg werden in de achttiende eeuw vijf parochies

²⁹ akw, Sectie c, nr. 4. Bruno Provost was te Wezemaal pastoor in de periode 1769-1806.

³⁰ Humble, 'Uit het dagboek', p. 22-23.

³¹ Rooijackers, *Rituele repertoires*, p. 505.

³² Humble, 'Uit het dagboek', p. 22-23.

³³ Rooijackers, *Rituele repertoires*, p. 503.

³⁴ Morren, *Het dekenaat Diest*, p. 101-103 en 381-405.

in het besproken gebied bediend door een seculier priester. De norbertijnen verzorgden de zielzorg in de overige zeven parochies die van hen afhankelijk waren.³⁵ Deze witheren waren voornamelijk uit de hogere sociale lagen van de eigen streek afkomstig.³⁶

Één van de belangrijkste pijnpunten in de relatie tussen kerkelijke overheid en gelovige volk was ongetwijfeld het gedrag tijdens de processies. Het gebrek aan eenvormige voorschriften over de organisatie van de veelvuldig voorkomende sacramentsprocessie zorgde er voor dat de gebruiken van diocees tot diocees verschilden. Trente had immers slechts een aantal algemene richtlijnen voorgeschreven over de orde en samenstelling van deze fel gecontesteerde processie. Nochtans hadden de concilievaarders de sacramentsprocessie als een verzinnelijking van de triomf van de katholieke Kerk op de ketterij bestempeld. Hierdoor was de sacramentsprocessie uitgegroeid tot dé processie van de contrareformatie. Er slopen echter steeds meer uitbundige barokke elementen in, wat aanleiding gaf tot excessieve representaties van de sociale status.³⁷ De sacramentsprocessie werd daardoor de gelegenheid bij uitstek voor confrérieën om hun prestige en sociaal aanzien te tonen. Deze beweging tekende zich al in de Late Middeleeuwen af. Vanaf de contrareformatie greep de katholieke Kerk de sacramentsprocessie echter aan om zichzelf te distantiëren van de protestanten die de werkelijke aanwezigheid van Christus in de hostie niet erkenden.³⁸

Om aan de gebrekkige richtlijnen van Trente te verhelpen, werd reeds in 1601 door de dekens van het bisdom Mechelen beslist dat de gelovigen geen kar mochten gebruiken om het Heilig Sacrament of heiligenbeelden in processies te vervoeren. In 1607 bepaalden de dekens dat alleen priesters relikwieën mochten dragen in processies. Bovendien mocht het Heilig Sacrament enkel in de processies verschijnen op sacramentsdag en de acht dagen die erop volgden.³⁹ Op 23 mei 1654 vaardigde aartsbisschop Jacobus Boonen een nieuw decreet uit dat excessen tijdens processies verbood.⁴⁰ In 1675 volgde een herderlijke brief van aartsbisschop Alphonsus de Berghes in verband met de uitstelling van het Heilig Sacrament in processies. De aartsbisschop stelde immers vast dat de bepalingen uit 1601, 1607 en 1654 niet werden nagevolgd. Daarom verordende hij dat niet alleen het Heilig Sacrament, maar ook de relikwieën en de afbeeldingen van heiligen enkel nog voor uitzonderlijke gelegenheden mochten worden rondgedragen. De confrérieën organiseerden de processies volgens de aartsbisschop immers niet meer uit devotie of omwille van moeilijke tijdsomstandigheden zoals oorlogen maar omdat het een gewoonte was geworden om kleurrijke, druk bijgewoonde optochten te organiseren. De herderlijke brief somde een aantal confrérieën op die nog wel het recht behielden in bepaalde processies het Heilig Sacrament of de beelden van heiligen mee te dragen. Bijvoorbeeld aan de beroemde processies van de Brusselse handbooggilde op de Zavel werd een uitzondering toegestaan.⁴¹ Hoewel er in deze lijst geen confrérieën voorkwamen uit de omgeving van Aarschot, maakte het dekenaal verslag van Rombout Van Kiel uit de jaren 1732-1734

³⁵ Ibidem, p. 105 en Vanden Bruel, *Beschryf der dorpen*, p. 7, 15-16, 18, 24-25 en 27.

³⁶ Zwysen, 'De abdij van 't Park te Heverlee', p. 243.

³⁷ Margry, *Teedere Quaesties*, p. 40-45 en 62.

³⁸ Burke 'Religieuze en openbare feesten', p. 58; Caspers, *De eucharistische vroomheid*, p. 101-121.

³⁹ Geets, *Het kerkelijk leven in de landsdekenij Mechelen*, p. 132-133.

⁴⁰ **aam**, *Fonds Mechliensia*, reg. 36, f° 174v°-175r°.

⁴¹ **aam**, *Acta vicariatus*, **vii**, 5, gedrukte herderlijke brief 1675, p. 16-17 en 21-24.

melding van het ronddragen van de beelden en relikwieën van de Heilige Antonius en de Maagd Maria in Rotselaar. In Wezemaal vergezelden de afbeeldingen van Maria en Sint-Job het Heilig Sacrament in de processie ter ere van Sint-Job.⁴²

Net als zijn voorganger Boonen, die eveneens jansenistische sympathieën koesterde, wilde de Berghes met deze verordening de processies zuiveren van profane invloeden. Het Heilig Officie in Rome bestempelde de herderlijke brief over de processies dan ook als een uiting van jansenisme en wou de Mechelse aartsbisschop uit zijn ambt laten ontzetten. Het Heilig Officie had hierover reeds een akkoord gesloten met de internuntius en de landvoogd van de Zuidelijke Nederlanden. Een tussenkomst van de Spaanse koning Karel ii zorgde er echter voor dat de Berghes zijn ambt mocht behouden en steun kreeg van Innocentius xi.⁴³ Op die manier fungeerde de vorst op zijn beurt als cultureel middelaar tussen de Romeinse primaat en de Mechelse aartsbisschop. De negotiatie over de inhoud van culturele processen gebeurde immers op verschillende niveaus en mag niet herleid worden tot een dialoog tussen kerkelijke overheid en ondergeschikte leken.

Op 30 juli 1681 volgde een nieuwe verordening. De aartsbisschop had namelijk vernomen dat sommige gildenbroeders het Heilig Sacrament begeleidden met herdersfluiten, tamboerijnen en andere instrumenten zodat het gelovige volk de psalmen en hymnen ter ere van God bijna niet meer kon horen. De parochiepriesters kregen de opdracht er over te waken dat dit in de toekomst niet meer zou gebeuren. Verder moesten ze erop toezien dat niemand het verloop van de processies op één of andere manier nog zou verstoren.⁴⁴

De komst van de Oostenrijkers (1713) zorgde aanvankelijk niet voor een complete omwenteling in de wereldlijke verordeningen met betrekking tot de processies. De nieuwe Oostenrijkse heerser volgde net als zijn Spaanse voorganger vooral het bisschoppelijke standpunt. Het plakkaat van 13 juni 1717 regelde bijvoorbeeld het gedrag van de verschillende groepen die meeliepen in de sacramentsprocessies. Vanaf dan verbood ook de wereldlijke overheid om nog langer trommels, geweren en vaandels mee te dragen wanneer gelovigen het Heilig Sacrament begeleidden in processies. Bovendien mochten processiegangers geen hoofddeksels meer op hebben in deze optochten omdat dit van weinig eerbied getuigde. Een boete van 25 gulden moest hen overtuigen zich hieraan te houden. De toelichting bij deze ordonnantie maakt duidelijk dat deze nieuwe verbodsbepalingen er kwamen na herhaalde klachten van de geestelijke overheid.⁴⁵

ONDANKS deze verordening van de wereldlijke overheid en de voorschriften van de kerkelijke autoriteit werd deze bepaling toch meermaals overtreden. Zo werden de hoofdmannen, kapiteins en alferissen⁴⁶ van de Werchterse kruis- en handbooggilde in 1724 veroordeeld tot het betalen van de vooropgestelde boete van 25 gulden omdat ze in de sacramentsprocessie van 17 mei 1724 waren opgestapt met slaande trommels en wapperende vaandels zoals de schuttersgilden gewoon waren te doen.⁴⁷ Confrérieën probeerden de processies immers aan te grijpen om hun groepsidentiteit te beklemtonen en naar buiten

⁴² Van Kiel, *Het decanaat Leuven*, p. 176 en 200.

⁴³ Ceijssens, 'Het theologisch denken en het jansenisme', p. 427-428.

⁴⁴ **aam**, *Fonds Mechliensia*, reg. 28, f° 314r°-315r°.

⁴⁵ *Placcaerten*, dl. 5, p. 13-14.

⁴⁶ De alferis is de officiële vaandeldrager van een schuttersgilde.

⁴⁷ Theys, 'Uit het vroegere volksleven', p. 77.

uit te dragen. De strijd om sacrale momenten zoals de ritueel bepaalde rondgang van processies was in zekere mate een poging om status en prestige te tonen. Vaandels, trommels en opvallende kleding behoorden tot het sociaal kapitaal van confrérieën dat aangewend werd om naar buitenstaanders toe de status van de vereniging te representeren. De kerkelijke overheid wenste daarentegen door de uitbanning van profane elementen het religieuze karakter van de processies te beklemtonen om op die manier de nadruk te leggen op de macht van de Kerk en de triomf van de contrareformatie. Belangrijke sacrale momenten in de rituele kalender zoals processies golden immers als ideale communicatiekanalen om macht en status te tonen.

Op 30 april 1719 volgde een aartsbisschoppelijke richtlijn die het edict van 30 juli 1681 hernieuwde. Opnieuw gebood de aartsbisschop dat het Heilig Sacrament niet mocht begeleid worden met muziek van tamboerijnen en herdersfluiten. Ook het zwaaien met vlaggen en het dragen van hoofddeksele tijdens de processies werd verboden. De aartsbisschop wist echter dat de confrérieleden niet zo zwaar tilden aan zijn verordeningen omdat de kerkelijke overheid de overtreders moeilijker kon straffen dan de wereldlijke overheid. Vandaar dat de aartsbisschop verwees naar de edicten van Karel v en Karel vi die bepaalden dat overtreders een boete moesten betalen van 25 gulden bij elke overtreding. Toch moest de aartsbisschop vaststellen dat in het verleden ook aan de edicten van deze twee vorsten vaak geen gevolg was gegeven. Er werd in de processies zelfs meer dan ooit tevoren met vlaggen gezwaaid. Bovendien was het de aartsbisschop ter ore gekomen dat deze vaandels soms werden aangekocht met geld dat eigenlijk bedoeld was voor de armen en weduwen van de parochie.⁴⁸ In Wezemaal stelde de deken vast dat het Heilig Sacrament lange tijd met viool werd begeleid. Pas in de jaren 1732-1734 merkte hij tevreden op dat men tijdens de processie ter ere van Sint-Job geen vioolmuziek meer speelde en dat men ook geen theaterstukjes meer opvoerde.⁴⁹

Ondanks de hulp van de wereldlijke overheid zou de aartsbisschop gedurende de hele achttiende eeuw moeten blijven strijden tegen de 'excessen' van leken in de processies. In het Land van Aarschot hielden de gilden zich al evenmin aan de richtlijnen van geestelijke en wereldlijke overheid. Zo ontstond in 1734 een ruzie in de Sint-Sebastiaansgilde van Testelt omdat alferis Maarten Fontain tegen de zin in van de koning en de dekens van de gilde het vaandel meedroeg in een processie waarin het Heilig Sacrament werd uitgesteld. Bovendien had hij de tamboer opgedragen om tijdens diezelfde processie de trom te slaan. Waarschijnlijk verwoordde de alferis de algemene opinie binnen de gilde, want hij verklaarde dat hij de gildenleden zou laten opdraaien voor de kosten indien hij zou worden beboet voor zijn optreden in de processie.⁵⁰

Het culturele negotiatieproces vond dus ook binnen de confrérieën plaats. Het reglement van de Aarschotse Confrérie van de Draggers van het Mariabeeld schreef bijvoorbeeld voor dat de hoofdman de confrères aanduidde die het miraculeuze Aarschotse Mariabeeld in de processie mochten dragen. De hoofdman bepaalde ook welk lid de eer had om vóór het Mariabeeld te mogen gaan. De hoofdman en de deken van dit exclusief broederschap stapten altijd als laatste leden van de confrérie op in de processie. De processies waren trouwens de enige bestaansredenen van dit elitaire broederschap waarvan men enkel lid kon worden na een geheime stemming onder de leden. Vóór de oprichting

⁴⁸ **aam**, *Fonds Mechliensia*, reg. 43, f° 120v°.

⁴⁹ Van Kiel, *Het decanaat Leuven*, p. 200.

⁵⁰ Coeck, 'Over een ruzie', p. 139.

van het broederschap ontstonden er in de stad telkens weer twisten over wie het prestigieuze Mariabeeld mocht dragen. Representatie stond centraal in dit broederschap waarvan de leden elk een vergulde processiestok droegen om hun identiteit te beklemtonen. Het was immers de intentie van de leden om de toeschouwers van de processie “te thoonen dat wij groote minnaers van Maria zijn”.⁵¹

Het zeventiende-eeuwse reglement van de Aarschotse Sint-Sebastiaansgilde bepaalde dat in de processie: “de joncxste guldebroeders voor marcheren ieder naer advenant den ouderdomme gerekent van hunne incompste in deze gulde”.⁵² De culturele negotiatie over de representatie via de rituele repertoires van de processies gebeurde namelijk op verschillende niveaus. Zelfs binnen de confrérieën werden hevige discussies gevoerd over de positie binnen de vereniging en hoe die gerepresenteerd werd naar buitenstaanders toe. De voorrechten van het confrériebestuur konden soms zelfs tot ruzies leiden die uiteindelijk voor de Raad van Brabant beslecht moesten worden.⁵³ Een ruzie over voorrang in de processie tussen de gilden van Lier en Herentals sleepte zolang aan dat de organisatie van een nieuw landjuweel te Rotselaar in 1562 achtentwintig jaar op zich liet wachten.⁵⁴ De onenigheid tussen Lier en Herentals was geen nieuwigheid want reeds op het landjuweel voor rederijderskamers te Leuven in 1518 konden beide confrérieën het niet eens worden over de voorrang. Het dispuut spitste zich toe op de vraag of de oudste kamer dan wel de kamer uit de oudste stad voorrang zou krijgen.⁵⁵ De discussie over de plaats in de processie en de representatietechnieken vond eigenlijk op verschillende niveaus plaats, namelijk tussen Rome en de plaatselijke bisschoppen, tussen kerkelijke of wereldlijke overheid en confrérieën, tussen de verschillende confrérieën onderling en tussen de leden van eenzelfde confrérie.

In de ordonnantie van 31 augustus 1733 sprak de aartsbisschop opnieuw zijn bezorgdheid uit over het gedrag van het gelovige volk tijdens de sacramentsprocessies. Deze keer lagen misbruiken in het Land van Aalst aan de basis van een algemene verordening van het aartsbisdom.⁵⁶ Op 4 augustus 1749 werd een soortgelijke ordonnantie uitgevaardigd naar aanleiding van een voorval in Nederbrakel waar enkele mannen het Heilig Sacrament te paard hadden begeleid. Bovendien droegen ze allerlei standaarden mee en waren ze gek gekleed. Na de processie wilden ze op het kerkhof enkele toneelstukken opvoeren, al was zoiets verboden op gewijde grond.⁵⁷ Uit deze verordeningen blijkt duidelijk dat ook een fel anti-jansenistische aartsbisschop zoals d’Alsace aanstoot nam aan de profanatie van processies.⁵⁸ Klaarblijkelijk strookte de visie van kerkelijke en wereldlijke overheid in verband met het rondragen van het Heilig Sacrament in de processies niet met de algemene opinie binnen de elitaire schuttersgilden. Zij wilden hun machtspositie in het dorp immers representeren in het verloop van de processies. Zelfs binnen hun verenigingen gold een strenge hiërarchie.

⁵¹ aka, *Supplement van de inventaris*, nr. 1/29, regels, f° 1r°-2v° en rekeningen, f° 1r°.

⁵² Schroeven, ‘Statuten’, p. 74.

⁵³ rab, *Processen gilden in Raad van Brabant*, nr. 69, ‘Rescriptie voor den hoofdman’, f° 15v°-16r°.

⁵⁴ Van Autenboer, ‘Het onvoltooid landjuweel’, p. 3-4.

⁵⁵ Van Autenboer, *Het Brabants landjuweel*, p. 31, 34, 37-38, 41, 46 en 65-67.

⁵⁶ aam, *Fonds Mechliensia*, reg. 46, f° 190r°.

⁵⁷ aam, *Fonds Mechliensia*, reg. 49, f° 228v°.

⁵⁸ Ceijssens, ‘Het theologisch denken en het jansenisme’, p. 434-435.

In de loop van de achttiende eeuw verschoof de aandacht in de ordonnaties van wereldlijke en geestelijke overheid van de confrérieleden naar de ongehuwde jongeren die processies profaniseerden. Reeds in het begin van de eeuw mochten deze jongelui geen eigen confrérieën meer oprichten of lid worden van gilden.⁵⁹ Een ordonnantie van 2 april 1766 verbood jongeren nog langer muziek te maken in de processies omdat ze die gelegenheden aangrepen om achteraf met de meisjes te dansen. Vermits de bisschoppelijke overheid niet kon dreigen met boetes deed zij een beroep op de “Heeren Pastoors ende andere Geestelycken der plaetsen” om de gelovigen in de pas te laten lopen. Toch besluit de verordening van 1766 dat de kerkelijke rechtbanken de overtreders van deze bepalingen moesten blijven vervolgen totdat de schuldigen waren gestraft.⁶⁰

Het is opmerkelijk dat in het besproken gebied enkel in norbertijnenparochies melding werd gemaakt van excessen tijdens processies. Een mogelijke verklaring hiervoor zou kunnen schuilen in de benoeming van deze pastoors. De witheren uit Averbode en Park waren immers vrijgesteld van de gebruikelijke *concursum* die de aanstelling van een pastoor regelde.⁶¹ Seculiere geestelijken moesten een examen afleggen voordat ze door de aartsbisschop werden aangesteld.⁶² Bijgevolg waren zij dan ook afhankelijker ten opzichte van de aartsbisschop en probeerden zij de richtlijnen van het aartsbisdom beter in de praktijk om te zetten. Marie Juliette Marinus maakte al dezelfde vaststelling voor de stad Antwerpen ten tijde van de contrareformatie. Zij wees ook op mogelijke jansenistische invloeden die universitair gevormde seculieren te Leuven konden opdoen.⁶³

Op 8 maart 1769 vaardigde de Mechelse aartsbisschop Franckenberg een edict uit dat tegemoet moest komen aan de grote verering van het Heilig Sacrament bij het gelovige volk. De bisschop had immers vernomen dat op vele plaatsen in het aartsbisdom de gelovigen onder leiding van de dorps-pastoors of andere geestelijken het Heilig Sacrament de hele dag met gebeden vereerden zoals dat ook de gewoonte was in andere bisdommen.⁶⁴ In navolging van het prinsbisdom Luik wou Franckenberg ook in het aartsbisdom Mechelen een broederschap ter gedurige aanbidding van het Heilig Sacrament oprichten die – in tegenstelling tot de schuttersgilden – openstond voor alle lagen van de bevolking.⁶⁵ Bovendien had paus Clemens **xiii** een volle aflaat beloofd aan iedereen die zich zou inschrijven in een sacramentsbroederschap. Waarschijnlijk wou de aartsbisschop deze gelegenheid aangrijpen om de grote volksdevotie hier rond in betere banen te leiden en hoopte hij dat de instelling van dit broederschap ontoringen tijdens de processies zou voorkomen. In plaats daarvan moest het allerheiligste vanaf dan altijd in de kerk worden uitgesteld zodat de leden van het broederschap het op elk uur van de dag konden aanbidden. Er werd daarvoor een nauwkeurige kalender opgesteld waarop aangegeven stond op welke dagen het Heilig Sacrament moest worden vereerd in de verschillende parochies van de dekenij Diest.⁶⁶

⁵⁹ Van Dijck, *Confrérieën*, p. 312-317. Een artikel over deze problematiek is in voorbereiding.

⁶⁰ **aam**, *Fonds Mechliensia*, reg. 51, ingeplakte ordonnantie tussen f° 148v° en f° 149r°.

⁶¹ Ockeley, ‘Pastoors en gelovigen’, p. 24.

⁶² Quaghebeur, ‘Posttridentijnse benoemingsprocedures’, p. 359-361.

⁶³ Marinus, *De contrareformatie te Antwerpen*, p. 197.

⁶⁴ **aam**, *Acta vicariatus*, **vii**, 2, a, ordonnantie 8 maart 1769.

⁶⁵ **aam**, *Acta vicariatus*, **vii**, 2, b, briefwisseling en ‘Notice sur la confrérie de l’adoration perpétuelle en Belgique’ door vicaris-generaal Joannes Van Hemel opgesteld in 1862.

⁶⁶ **aka**, *Landdekenij Diest-Aarschot*, nr. 316, gedrukte ordonnantie 8 maart 1769 en kalender.

In Rillaar werd door de uitvaardiging van dit decreet het Broederschap van het Heilig Sacrament in 1769 omgevormd tot een Broederschap van de Gedurige Aanbidding. De bisschoppelijke verordening zorgde echter niet voor een spectaculaire toename van het aantal leden. Net als elders gaf de parochiepriester vanaf de start in het ledenboek netjes aan op welke uren van de dag de leden moesten bidden. Ieder kreeg één uur aangewezen waarop hij of zij zich naar de kerk moest begeven om het Heilig Sacrament te aanbidden.⁶⁷ De administratie van dit broederschap werd overal door de parochiepastoor bijgehouden. Ook in Aarschot werd een reeds bestaand Sacramentsbroederschap onmiddellijk na de verordening van 1769 omgevormd tot een Broederschap van de Gedurige Aanbidding.⁶⁸ In Betekom volgde men de verordening eveneens in het jaar van de uitvaardiging nog op.⁶⁹ Enkel in de jonge parochie van Begijnendijk duurde het tot in 1790 voordat er een Broederschap van de Gedurige Aanbidding werd opgericht.⁷⁰ De snelle invoering van deze broederschapen in de parochies met seculiere dorpsherders is niet toevallig. De nieuwe uniforme Broederschap van het Heilig Sacrament was immers niet afhankelijk van een kloosterorde en betekende dan ook geen verlies aan inkomsten voor de parochie.⁷¹ In Wezemaal werd het Broederschap van de Gedurige Aanbidding reeds in 1770 opgericht.⁷² Dit was trouwens het enige sacramentsbroederschap in een norbertijnenparochie binnen het onderzochte gebied. De persoonlijkheid van de Wezemaalse parochiepriester Bruno Provost biedt hier mogelijk een verklaring voor. Tijdens zijn verblijf te Wezemaal toonde hij zich immers steeds een uitzonderlijk ijverig zielenherder.

4. de norbertijnen en de strijd om de torenschietingen

Naast de verordeningen over de processies, vaardigde de kerkelijke overheid ook een aantal ordonnanties uit die het torenschieten verboden. Vele gilden plaatsten namelijk een vogelroede op de torenspits van de parochiekerk om hun schietingen te houden. In tegenstelling tot de verordeningen in verband met de sacramentsprocessies, waren het in dit geval vooral de reguliere clerici die deze verbodsbepalingen opvolgden. Enkel de norbertijnen van de abdij van Park hadden immers klachten over de torenschietingen. Vermits zij – in tegenstelling tot de seculieren – als tiendenheffer en patroon voor het onderhoud van de kerk moesten instaan, hadden zij er natuurlijk alle belang bij dat de schuttersgilden de kerktorens geen schade toebrechten met hun schietingen.⁷³

Het hierboven vernoemde voorbeeld van de Wezemaalse pastoor Bruno Provost bewijst dat de norbertijnen enkel tegen de vernielingen aan de kerktorens gekant waren, maar verder geen problemen hadden met andere vogelschietingen. In Messelbroek had de Sint-Sebastiaansgilde zelfs een beeld van haar patroonheilige cadeau gekregen van de abt van Averbode.⁷⁴ Ook andere

⁶⁷ **ral**, *Kerkarchief van Vlaams-Brabant – supplement*, nr. 3841^{bis}, f° 1r°-14r°.

⁶⁸ **aka**, *Kloosters, gilden en broederschapen*, nr. 288, f° 51v°-60r°.

⁶⁹ Guislain, *De parochies St. Lucia en St. Laurentius*, p. 35.

⁷⁰ Andries, *Begijnendijk vóór 1796*, p. 143-146.

⁷¹ Margry, *Teedere Quaesties*, p. 188.

⁷² **akw**, Sectie B, nr. 5, passim.

⁷³ Zie voor de parochiedomeinen van de norbertijnen in het besproken gebied: Van Ermen, *Het kaartboek van Averbode*, p. 15 en de kaarten par. **x**, **xvi**, **xx** en **xxv**; Van Ermen, Van Hove en Van Lani, *Het kaartboek van de abdij van Park*, kaarten 95, 96, 97 en 100.

⁷⁴ Gerits, 'Aanvullende gegevens', p. 54-55.

regulieren hadden geen aversie tegen de vogelschietingen. In 1613 stelde de dekenale visitator te Langdorp zelfs vast dat pastoor Andreas Murier, een regulier kanunnik van Sint-Geertrui, tegen het verbod van zijn oversten in deelnam aan vogelschietingen.⁷⁵

Op 31 maart 1711 decreeteerde de aartsbisschop dat het voortaan verboden was om houten of ijzeren vogels van de kerktorens te schieten. Hij herhaalde hiermee een kerkelijke ordonnantie van 31 maart 1707. Bovendien wilde de aartsbisschop het steeds meer voorkomende gebruik verbieden waarbij de prijzen van de vogelschietingen onder klokgelui in een deels profane, deels sacrale optocht naar de kerk werden gedragen om ze als wijgeschenken aan te bieden. Het decreet bepaalde dat men deze wijgeschenken voortaan aan de koster diende af te geven die dan in overleg met de pastoor besliste of de prijzen al dan niet werden aanvaard zodat ze naast het altaar konden worden opgehangen.⁷⁶ In de tweede paragraaf werd er al op gewezen dat het in Wezemaal nog tot in 1782 duurde vooraleer pastoor Bruno Provost de gilde op voorzichtige wijze duidelijk maakte dat dergelijke gebruiken eigenlijk in strijd waren met de bisschoppelijke regelgeving.

Een wereldlijke ordonnantie van 2 oktober 1721 “Gevolght op de Requeste der Heeren Landt-Dekens van het Aerts Bischdom van Mechelen” verbood uiteindelijk het torenschieten.⁷⁷ De aartsbisschop had al in 1715 een rekwest naar de Raad van Brabant gestuurd om het torenschieten te doen verbieden. Hij verklaarde daarin: “dat het Decreet van wijlen sijne Hooghweirdigheyt Humbertus [Guillielmus de Precipiano] Aertsbisschop van Mechelen van den 31 meert 1711 niet suffisant geweest hebbende om te voorkomen het schieten van den vogel op de thorens van de kercken”.⁷⁸ De aartsbisschop hoopte dat de overheid deze gewoonte zou verbieden zodat de gilden in de toekomst geen vogelschietingen meer konden houden op kerktorens en begraafplaatsen. Die hadden immers tot grote discussies geleid met de gilden die niet wilden opdraaien voor de reparaties aan de daken van de kerken. Deze herstellingen waren nodig doordat de pijlen de daken ernstig beschadigden. De aartsbisschop gaf al op 22 november van dat jaar zijn parochiepriesters de opdracht twee exemplaren van dit decreet aan te schaffen. Één exemplaar moesten ze openbaar publiceren, het andere dienden ze in hun archief te bewaren zodat ze zich later op dit document konden beroepen.

Vooraf in Haacht en Werchter betekende dit voor de norbertijnenpastoors het einde van een lange lijdensweg.⁷⁹ Merkwaardig is wel dat men in Haacht reeds in de zestiende eeuw over een eigen staande wip beschikte.⁸⁰ De vraag rijst dan ook: waarom maakten de twee Haachtse gilden zoveel heisa over de torenschietingen als er ook nog een andere staande wip was? Een kerkelijke verordening uit 1721 bevestigt dat de meeste dorpen wel voorzien waren van schutterswippen maar dat de gilden liever op de torens schoten omdat dit gebruik zo ingeburgerd was.⁸¹ Opnieuw speelt sociale representatie van macht en status een sleutelrol. De kerktorens (en kerkhoven) die door de schuttersgilden werden gebruikt om hun vogelschietingen te houden, lagen

⁷⁵ Morren, *Het dekenaat Diest*, p. 182-183.

⁷⁶ Rooijackers, *Rituele repertoires*, p. 503.

⁷⁷ *Placcaerten*, dl. 5, p. 14.

⁷⁸ **aam**, *Fonds Mechliensia*, reg. 43, f° 227v°-228r°.

⁷⁹ Zie over Haacht: Vandesande, ‘Het dak’, p. 2-13 en 51-55.

⁸⁰ Minnen en Duvosquel, *Het Hertogdom Aarschot*, plaat 119.

⁸¹ **aam**, *Fonds Mechliensia*, reg. 43, f° 228r°.

immers centraal in het dorp. Vaak waren ze zoals te Haacht, Rotselaar en Werchter op de centrale dries gebouwd en bevonden ook belangrijke gebouwen zoals het schepenhuis zich in de buurt.⁸² De *new archeology* wees al op de scheiding die de middeleeuwen maakten tussen dorpskern en periferie. Zij associeerden de kern met het sacrale terwijl de rand van het dorp werd gedialyseerd.⁸³ Dergelijke plaatsen hadden een grote symbolische waarde en verleenden aan de vogelschieting – de belangrijkste gebeurtenis binnen een schuttersgilde – een voornaam en sacraal karakter. Dit laatste was niet onbelangrijk voor deze confrérieën waarin het religieuze aspect nog een belangrijke rol speelde.

Niet alleen in Haacht leidden de torenschietingen tot twisten tussen de schuttersgilden en de abt van Park. Ook in Werchter ontstond in 1699 een geschil tussen de Sint-Jorisgilde en de abt over een torenschieting die de gilde op Ons-Heer-Hemelvaart wilde organiseren. Ondanks de eerdere aanvaringen van de abdij met de Haachtse gilde noemde de abt de torenschietingen “eene nieuwichheit tot noch toe niet gehoord noch geplogen”.⁸⁴ Onder andere de tachtig jaar oude Maarten Wouters verklaarde op vraag van de abt dat de Sint-Jorisgilde voordien nooit op de kerktoren van Werchter hun vogelroede hadden geplaatst maar dat ze altijd op de Wipbeemd hun schietingen hadden gehouden.⁸⁵ Bovendien lag deze laatste locatie ideaal voor de schutters omdat er in de buurt geen schade kon worden aangericht. De abt van Park was dan ook van mening dat de torenschieting een “puere moetwillicheijt” van de gilde was.⁸⁶

De Werchterse Sint-Jorisgilde liet zich echter niet van slag brengen en schreef een brief aan de Raad van Brabant om er voor te zorgen dat de gildenbroeders nog datzelfde jaar hun vogelschieting op de kerktoren van Werchter zouden kunnen houden. Zij zagen hun eis helemaal niet als een *invention of tradition* maar waren er van overtuigd dat ze zoals de inwoners van alle omliggende plaatsen “van over immemoriale tijden” het recht hadden torenschietingen te houden. De gildenbroeders wisten wel wat er aan de hand was. In Werchter ging immers het gerucht: “dat de heere pastoir ende eenige andere, door eene ongefondeerde animositeijt, het schieten vanden voorschreven vogel metten voetboge gerne souden willen traverseren, ofte beletten op het specieus pretext, dat hierdore eenigh hinder ofte schaede soude connen overcomen aen het dack ende gelaesen vande voorschreven kercke, de welck nijet alleen en soude comen te veroorsaecken d’aldergrootste confusie, maer oock crackelen ende moijelijkheden”.⁸⁷

Bovendien beloofden de gildenleden alle mogelijke “imaginaire kosten” uit eigen kas te betalen. Zij smeekten de Raad van Brabant dan ook om een officiële toelating voor hun vogelschieting op de Werchterse kerktoren.⁸⁸ De abt van Park wilde echter vernielingen vermijden omdat hij als patroon van de parochie moest instaan voor het onderhoud van de kerk.⁸⁹ De inwoners van Werchter claimden evenwel de eigendom van de kerktoren aan de hand van

⁸² Minnen en Duvosquel, *Het Hertogdom Aarschot*, plaat 105, 112 en 119.

⁸³ Nissen ‘Percepties van sacraliteit’, p. 251. Galgen werden bijvoorbeeld meestal aan de rand van het dorp opgericht. Zie bijvoorbeeld: Minnen en Duvosquel, *Het Hertogdom Aarschot*, plaat 1, 13, 96 en 123.

⁸⁴ **rab**, *Processen gilden in de Raad van Brabant*, nr. 42, bundel 25 mei 1699, f° 1r°-1v°.

⁸⁵ Idem, getuigenissen 21 mei 1699, f° 7v°-8r°.

⁸⁶ Idem, bundel 25 mei 1699, f° 2r°.

⁸⁷ Idem, brief 22 mei 1699, f° 1r°-1v°.

⁸⁸ Idem, brief 22 mei 1699, f° 1v°.

⁸⁹ Idem, bundel 25 mei 1699, f° 1v°.

enkele kerkrekeningen die bewezen dat de herstellingen in het verleden door de Werchterse parochie werden betaald.⁹⁰ De abt zal dit keer wel erg voorzichtig geweest zijn want in de jaren dertig van de zeventiende eeuw hadden de Haachtenaars zelfs een vervalst vijftiende-eeuws document te voorschijn getoerd om de abt te laten opdraaien voor de herstellingen aan het dak van de Haachtse kerk.⁹¹ De Haachtse gilde volgde trouwens de Werchterse gebeurtenissen op de voet. Een paar gildenbroeders legden voor de Raad van Brabant zelfs getuigenissen af om hun Werchterse collega's te steunen.⁹² Een mooi staaltje van solidariteit tussen de leidende sociale groepen van deze twee naburige dorpen.

De Werchterse gildenleden wezen op het feit dat de toren van de Werchterse kerk in één van de vele oorlogen was verwoest. Hierdoor konden ze de voorgaande jaren onmogelijk nog torenschietingen houden en waren ze noodgedwongen uitgeweken naar de Wipbeemd. Dit verhaal werd zelfs door een getuige van de abt van Park bevestigd. Vermits de toren nu zo goed als hersteld was en de oorlogen tot het verleden behoorden, wenste de gilde haar schietingen op de kerktoren te hervatten. Verder wees de gilde de abt op een glasraam in de kerk van Werchter waarop verschillende personen waren afgebeeld die naar een vogelroede op de kerktoren schoten.⁹³ Bovendien verklaarden twee respectabele getuigen dat hun ouders altijd verteld hadden dat de Sint-Jorisgilde vroeger geregeld torenschietingen had gehouden.⁹⁴

Het proces bij de Raad van Brabant bleef echter aanslepen zodat de datum van de jaarlijkse vogelschieting steeds dichterbij kwam zonder dat de gilde de toestemming had verkregen om haar schieting te mogen houden.⁹⁵ Volgens een getuigenis van de Werchterse koster, die samen met de dorpspastoor de zijde van zijn abdij koos, was de meier van Werchter samen met een aantal leden van de Sint-Jorisgilde op de dag van de vogelschieting 's middags naar zijn huis gekomen om de sleutels van de kerktoren op te eisen. Toen de koster dit weigerde, loog de meier dat hij een toelating van de Raad van Brabant had om de torenschieting te houden en dat hij het officiële toelatingbewijs aan de pastoor had gegeven. De koster verloor zijn koelbloedigheid echter niet en zei zijn bezoekers dat ze zich dan maar tot de pastoor moesten richten.

Twee leden van de Werchterse gilde begaven zich daarop naar het dakgewelf van de Werchterse kerk om naar eigen zeggen in de horlogekamer van de toren de papieren in de dorpskomme van Werchter te raadplegen.⁹⁶ Om binnen te geraken lieten ze de dorpssmid de deur forceren zodat ze de vogelroede op de torenspits konden aanbrengen.⁹⁷ De vogelschieting vond vervolgens plaats en de meier bande zelfs de vogelroede.⁹⁸ Nochtans moest normaal zowel een vertegenwoordiger van wereldlijke als kerkelijke overheid de wip bannen om de schieting voor ongelukken te behoeden.⁹⁹ Door het conflict met de abdij van Park bleef de Werchterse pastoor echter afwezig. De abt van Park had wel

⁹⁰ Idem, rekening 14 juli 1664, f° 2r°-3v° en rekening 3 augustus 1699, f° 1r°.

⁹¹ Vandesande, 'Het dak', p. 10.

⁹² **rab**, *Processen gilden in de Raad van Brabant*, nr. 42, getuigenis 25 juni 1699, f° 1r°-1v°.

⁹³ Idem, getuigenissen 21 mei 1699, verdediging van de Sint-Jorisgilde, f° 2r°.

⁹⁴ Idem, getuigenis 8 juli 1699, f° 1r°.

⁹⁵ Idem, bundel 26 maart 1699, f° 2v°.

⁹⁶ Idem, getuigenis 26 mei 1699, f° 1r°-2r°.

⁹⁷ Idem, verdediging van de Sint-Jorisgilde, f° 3v°.

⁹⁸ Idem, getuigenis 25 juni 1699, f° 1r°-1v°.

⁹⁹ Rooijackers, *Rituele repertoires*, 505.

verwacht dat de Werchterse Sint-Jorisgilde haar torenschieting tegen elke prijs zou laten plaatsvinden. Om op de hoogte te blijven van de gebeurtenissen had hij een notaris naar Werchter gestuurd om poolshoogte te nemen. De Werchterse gilde had echter gerekend op de komst van deze spion en liet twee gewapende mannen aan de Dijlebrug post vatten om de notaris te intimideren. Deze liet zich evenwel niet uit zijn lood slaan en stelde een verklaring op over de Werchterse torenschieting.¹⁰⁰

De wereldlijke ordonnantie van 1721 zorgde er in vele gevallen voor dat de schuttersgilden niet meer in het dorpscentrum terecht konden voor hun wipschietingen. Een vergelijking tussen zestiende en zeventiende-eeuwse dorpsgezichten en de wandkaarten van het hertogdom Aarschot (1759-1775) toont aan dat de wippen van schuttersgilden zich in vele gevallen verplaatsten van het dorpscentrum naar de rand van het dorp. Deze beweging moet zich in het tweede kwart van de achttiende eeuw voltrokken hebben als gevolg van de ordonnantie van 1721.¹⁰¹ Hierdoor kwam een einde aan een oud gebruik binnen de schuttersgilden op het platteland. De kerkelijke overheid had er aanvankelijk geen problemen mee dat de schuttersgilden de kerktorens gebruikten voor hun schietingen. De betwistingen ontstonden pas toen de gilden de abdij van Park wilde laten opdraaien voor de kosten. Voordien hadden de confrères de kosten vaak afgewenteld op de parochie vermits de kerkmeesters en schepenen meestal vooraanstaande leden waren van de schuttersgilden.¹⁰² Pas in de derde aartsbisschoppelijke verordening over het torenschieten, dook in 1715 een tweede argument op: namelijk de ontering van het kerkgebouw.¹⁰³ Het is echter zeer de vraag of er ook na 1721 geen torenschietingen meer plaats vonden. Aartsbisschop Franckenberg liet in 1774 zijn dekens tijdens hun visitatie nog altijd navraag doen of er torenschietingen in de parochies gehouden werden.¹⁰⁴

5. het belang van de lokale elites

Uit de voorbeelden over de organisatie van processies en torenschietingen blijkt dat de regelgeving van kerkelijke en wereldlijke overheid slechts met moeite en na lang onderhandelen ingang vond bij de gelovige leken. Bovendien speelden bijna uitsluitend de dorpsnotabelen uit de schuttersgilden een rol in het onderhandelingsproces. Het lagere volk was vaak slechts publiek langs de zijlijn dat zich alleen maar kon vergapen aan de indrukwekkende torenschietingen en de luisterrijke processies.¹⁰⁵ Enkel in vrome processies zoals na de pestepidemie en de brand te Aarschot in 1665 speelde ook het gewone volk een sleutelrol.¹⁰⁶ Naast deze devotionele processies waarin kinderen en armen een belangrijke plaats innamen, organiseerden leken immers steeds meer processies waarin het vertonen van sociaal aanzien en macht centraal stonden.¹⁰⁷ Aartsbisschop Alphonsus de Berghes veroordeelde deze 'kijkprocessies' sterk in een

¹⁰⁰ **rab**, *Processen gilden in de Raad van Brabant*, nr. 42, getuigenis 27 mei 1699, f° 1r°-2v°.

¹⁰¹ Minnen en Duvosquel, *Het Hertogdom Aarschot*, plaat 12, 19, 22, 96 en 98; Van Ermen, *De wandkaarten van het Hertogdom Aarschot*, baronnie Aarschot kaart 10, 13 en 11, baronnie Rotselaar kaart 6.

¹⁰² Vandesande, 'Het dak', p. 6.

¹⁰³ **aam**, *Fonds Mechliensia*, reg. 43, f° 228r°.

¹⁰⁴ Cloet, Bostyn en De Vreese, *Repertorium van dekenale visitatieverslagen*, p. 299-303.

¹⁰⁵ Soly, 'Sociale relaties', p. 45-46 en Burke 'Religieuze en openbare feesten', p. 68.

¹⁰⁶ Meeus, 'Geschiedkundige sprokkels', p. 118.

¹⁰⁷ Delumeau, *Rassurer et protégé*, p. 122-123.

herderlijke brief uit 1675 omdat leken volgens hem de eigen private belangen steeds meer lieten primeren op het algemeen zielenheil.¹⁰⁸ Hiermee verwoordde de Berghes een opinie die reeds op het provinciaal concilie van 1607 werd verkondigd.¹⁰⁹

De lokale elites in de confrérieën speelden evenwel – eerder dan de lokale geestelijkheid – een doorslaggevende rol bij het al dan niet doorvoeren van verordeningen van kerkelijke en wereldlijke overheden. De betere opvolging van de wereldlijke ordonnanties had immers niet alleen te maken met de straffen die de profane overheid kon opleggen maar ook met de verschillende strategieën die Kerk en Staat na de troebelen van zestiende eeuw aanwendden om een lokale machtsbasis op te bouwen. Om meer greep te krijgen op de gelovige leken probeerde de Kerk de parochiestructuren te versterken door allerlei broederschappen op te richten die toegankelijk waren voor alle lagen van de bevolking.¹¹⁰ Op die manier trachtte de contrareformatorische Kerk de zeggenschap over de religieuze aspecten van de maatschappij te bekomen. De geestelijke overheid trachtte dus zowel via broederschappen als processies alle sociale lagen van de bevolking te bereiken.

De aartshertogen Albrecht en Isabella probeerden echter vooral de lokale elites aan zich te binden om hun gezag in de Zuidelijke Nederlanden te versterken. Vandaar dat zij allerlei privileges verleenden aan schuttersgilden en rederijerskamers.¹¹¹ Daarnaast promootten zij net als de kerkelijke overheid ook de louter religieuze broederschappen die openstonden voor alle lagen van de bevolking. Doordat de aartshertogin zich in deze broederschappen liet inschrijven, konden de leden zich identificeren met de vorsten én hun politiek.¹¹² Het gewone volk dat lid werd van deze confrérieën kon echter alleen genieten van voorrechten in de vorm van pauselijke aflaten, terwijl de meer elitaire schuttersgilden exclusieve vorstelijke privileges kregen toegewezen.¹¹³

De Zuid-Nederlandse adel volgde het voorbeeld van de aartshertogen. Toen Anna van Croÿ op 15 juli 1617 als hertogin van Aarschot de baronie Rotselaar plechtig in bezit nam, werd zij aan de rand van het dorp opgewacht door de schuttersgilden. De wapenuitrusting van de gildenbroeders symboliseerde de weerbaarheid van de schutters indien de hertogin een slechte heerser zou zijn. Nadat de gerechtsofficiers haar de justitieroede hadden overhandigd, zwoer de hertogin op haar knieën in de kerk dat ze de privileges van haar onderdanen zou respecteren.¹¹⁴ Hierdoor bevestigde ze onder andere het verregaand privilege van de Rotselaarse schuttersgilden om hun leden zelf binnen de gilde te berechten, zelfs in geval van doodslag.¹¹⁵ Daarnaast promootte de hertogin de oprichting van typisch contrareformatorische rozenkransbroederschappen te Aarschot en Edingen.¹¹⁶ Bovendien liet ze zich net als aartshertogin Isabella tot schutterskoningin uitroepen: een gebeurtenis die in allerlei

¹⁰⁸ **aam**, *Acta vicariatus*, **vii**, 5, gedrukte herderlijke brief 1675, p. 16-17.

¹⁰⁹ Thijs, *Van Geuzenstad tot katholiek bolwerk*, p. 173.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 62 en 94-95; Van Dijck, *Confrérieën*, p. 187-214.

¹¹¹ Verberckmoes, 'Hernieuwing'.

¹¹² Duerloo, 'Register van de Broederschap', p. 251.

¹¹³ Van Dijck, *Confrérieën*, p. 44-51.

¹¹⁴ Vanderhoeven, 'Uit het archief', p. 12-13.

¹¹⁵ Minnen, 'Adellijke dorpsprivileges', p. 259.

¹¹⁶ **aka**, *Supplement van de inventaris*, nr. 3-4/5, f° 5r°-6r°; Delannoy, 'Portret van Anne van Croÿ in de kapel'.

afbeeldingen werd gerepresenteerd.¹¹⁷ Ook het huis van Arenberg dat het hertogdom Aarschot via de familie de Croÿ in handen kreeg, bleef zich beroepen op haar band met de elitaire schuttersgilden. Zo werden de Rotselaarse gildenbroeders nog in de zeventiende eeuw ingezet om de wereldlijke ordonnanties gewapenderhand aan het gewone volk op te leggen en de orde te handhaven.¹¹⁸

Vanaf het bewind van Maria-Theresia zouden de verhoudingen tussen Kerk en Staat grondig gewijzigd worden. Vooral onder invloed van de jansenistische staatskanselier Kaunitz ontstond het idee dat de Kerk in de Zuidelijke Nederlanden moest hervormd worden zonder de inspraak van de Kerk zelf. Het verzet tegen deze hervormingen bleef echter beperkt tot de geestelijke kringen. Pas de verordeningen van Jozef ii zorgden voor een radicale ommekeer in het bewind. Hoewel de hervormingen van Jozef ii de oude eis van de geestelijke overheid in de praktijk bracht om de processies te zuiveren van wereldlijke uitspattingen zoals buitengewone klederdracht en muzikale begeleiding, trad de keizer veel radicaler op dan de Kerk had gevraagd. Het edict bepaalde namelijk dat er per jaar maar twee processies meer mochten plaatshebben.¹¹⁹ De versobering en uniformisering van de processies maakten het voor plaatselijke elites onmogelijk om zich nog langer te representeren in de dorpsprocessies.

De omvorming van de bestaande broederschappen in één Broederschap van de Werkzame Naastenliefde, zorgde voor tegenwind uit alle lagen van de bevolking. Het nieuwe broederschap zorgde er immers voor dat de oude verschillen tussen de broederschappen verdwenen, inclusief de voorrechten die zij bezaten in de vorm van aflaten. Het broederschapswezen verloor daarom zijn status van ‘wereld van verschil’. In navolging van de uniformiserende sociale politiek van Jozef ii werden ook alle privileges en voorrechten afgeschaft.¹²⁰ De seculiere geestelijken waren deze hervorming wel genegen vermits dit een einde maakte aan de invloed van kloosterorden op het parochiaal confrérieleven. De confrérieën onder regulier gezag betekenden immers vaak een verlies aan inkomsten voor de parochie en leidden de aandacht van de gelovigen af van de kerkdienst naar nevendevoties.¹²¹ De maatregelen zorgden er evenwel voor dat na de elites nu ook het lagere volk ontevreden was omdat de creatie van één uniforme broederschap hen de mogelijkheid ontnam tot onderlinge distinctie.

In tegenstelling tot de vroegere verordeningen, leek de elite nu wel de richtlijnen van de overheid op te volgen. Zo leest men in het rekenboek van de Rotselaarse Sint-Jorisgilde: “dat dese iaer te weten 1786 de prosesie sijn vernieticht te weten H. Drijvuldigheyt en bamis alle beijde kermis daegen door een pleckaert van den keyser josphus den 2 van dien naem en mogen maer prosesie gaen 8 daegen naer beloken paeschen ende H. Sacraments dagh”.¹²² Toen er in Betekom, Langdorp, Messelbroek, Rillaar en Testelt vragen rezen over de uitvoering van het edict over de hervorming van het confrérieleven, lieten de landvoogden Maria-Christina en Albert-Casimir in een brief weten dat ook in het Land van Aarschot de louter religieuze broederschappen moesten

¹¹⁷ Delannoy, ‘Portret van Anne van Croÿ met de keten van het gilde’; Smolderen, ‘De infante Isabella’.

¹¹⁸ Proost, ‘Les Sires de Carnaval’, p. 177-178; **ral**, *Kerkarchief van Vlaams-Brabant*, nr. 9533, brief van de hertog van Arenberg van april 1657, f° 1r°.

¹¹⁹ Margry, *Teedere Quaesties*, p. 187-189.

¹²⁰ Roegiers en Van Sas, ‘Revolutie’, p. 231-233.

¹²¹ Margry, *Teedere Quaesties*, p. 188.

¹²² **aae**, Leden- en rekeningenboek Sint-Jorisgilde Rotselaar, f° 38r°.

worden omgevormd. Wel verzekerden ze de burgemeesters en schepenen van deze dorpen dat de confrérieën van Sint-Ambrosius mochten blijven verder bestaan.¹²³

In Wezemaal stelde pastoor Bruno Provost in navolging van het edict van 8 april 1786 zeer nauwkeurige inventarissen op van de archiefbescheiden en de financiën van het Broederschap van de Heilige Rozenkrans.¹²⁴ Het Aarschotse Broederschap van de Gelovige Zielen organiseerde geen activiteiten tussen 8 april 1786 en 5 juni 1787, maar de Aarschotse drossaard streek in het geheim wel de inkomsten van de renten van de confrérie op.¹²⁵ De heropricting van het Aarschotse Broederschap van de Heilige Rozenkrans op 1 oktober 1789 moet men zien als een reactie tegen de politiek van Jozef ii in de lijn van de Brabantse Revolutie (1789-1790).¹²⁶ Het Aarschotse Broederschap van de Heilige Drievuldigheid onderbrak haar bezigheden pas op 25 mei 1786. Bij de heropricting van het broederschap in 1790 bleek dat ook hier de confrères de richtlijnen van de keizer niet volledig hadden opgevolgd. Zo had de confrérie geen enkele rente afgestaan en ontving ze voor deze renten zelfs alle gelden uit de periode dat de broederschap eigenlijk had opgehouden te bestaan. Wel had het bestuur de requiemmissen voor de overleden confrères moeten uitstellen tot in 1790. De confrérie kon wel plots rekenen op vrijwillige giften van enkele trouwe aanhangers.¹²⁷

De gehoorzaamheid aan de wereldlijke verordeningen had dus langzaam plaats gemaakt voor ondergronds verzet. De situatie werd echter onhoudbaar en de tegenstand van de bevolking werd steeds meer zichtbaar. Zo waren de elitaire schuttersgilden, die vroeger een verbond hadden met de wereldlijke overheid, haarden van protest geworden. In de aanloop tot de Brabantse Revolutie tegen Jozef ii nam de Leuvense stadsmagistraat de patriottisch gezinde schuttersgilden op in de burgerwacht om de keizer onder druk te zetten.¹²⁸ Toen regeringstroepen in 1789 Aarschot aandeden, boezemde de slagkracht van de verschillende schuttersgilden de kapitein van de strijdkrachten angst in.¹²⁹ Zijn vrees was niet onterecht want enkele maanden voordien had men een aantal anti-Jozefistische pamfletten weten te onderscheppen die bestemd waren voor Petrus Le Corbesier, de hoofdman van de Aarschotse kolveniersgilde.¹³⁰ Nu de keizer de steun had verloren van het gewone volk én de elite, lag de weg open voor de Brabantse Revolutie.

6. besluit

Uit de wisselwerking tussen de officiële en de geleefde religieuze cultuur blijkt dat de talrijke verordeningen van de kerkelijke overheid zeker niet bedoeld waren om de gelovigen het leven zuur te maken. Vaak traden de dorpspastoors

¹²³ **rab**, *Officie-fiscaal van de Raad van Brabant*, nr. 10445, briefwisseling tussen Officie-Fiscaal en notaris Vertessen.

¹²⁴ **akw**, Sectie B, nr. 4, inventarissen van goederen, inkomsten, uitgaven en archiefbescheiden van het Broederschap van de Heilige Rozenkrans, 1686.

¹²⁵ **aka**, *Kloosters, gilden en broederschappen*, nr. 286, f° 11v°; Idem, nr. 287, bundel renten, f° 3v°-4v° en bundel rekeningen vanaf 1792, f° 1v°.

¹²⁶ **aka**, *Supplement van de inventaris*, nr. 3-4/5, f° 1v° en 5v°-6r°.

¹²⁷ **aka**, *Supplement van de inventaris*, nr. 1/5, f° 20r°-22v°.

¹²⁸ Truyens, *Revolutie en reactie*, p. 40-43 en 50.

¹²⁹ Uytterhoeven, 'Aarschot in het Voorspel der Brabantsche Revolutie', p. 43.

¹³⁰ Steveaux, 'Vraag nr. 143'; Borremans en Coeck, 'Antwoord nr. 143', p. 177-178.

op als culturele middelaars die naar een *modus vivendi* zochten waarin alle partijen zich konden vinden. Het onderhandelingsproces was echter vooral een zaak van de elitaire schuttersgilden die in het dorp de sacrale ruimte (kerkgebouw) en tijd (processie) opeisten om hun status en macht binnen de gemeenschap te representeren. Hoewel het niet uit te sluiten is dat de ‘gewone’ gelovigen zich af en toe verzetten als hogere maatschappelijke groepen de traditionele culturele repertoires wijzigden, werden zij zelden als een volwaardige onderhandelingspartner in deze discussies betrokken. Dat gold zeker indien zij geen lid waren van een confrérie. Wel bestonden er binnen de confrérieën soms discussies over de interne rangorde en hiërarchie die in de processies werd gerepresenteerd. De invloed van de kerkelijke overheid zelf bleef eveneens vaak beperkt tot het aanreiken van normen en richtlijnen. Wel probeerde zij de zeggenschap over religieuze zaken zoals processies en kerkgebouwen in handen te houden. De reguliere dorpspastoors leken – net als hun collegae in de steden – meer open te staan voor culturele bemiddeling dan de seculieren die meer de belangen van de aartsbisschop verdedigden. Enkel als hun materiële belangen op het spel stonden, werden de reguliere dorpspastoors zich heftig.

De wereldlijke overheid had door haar straffend optreden meer vat op haar onderdanen dan de aartsbisschop. Bovendien verleende zij privileges aan elitaire confrérieën waardoor er een verbond ontstond tussen de vorsten en de plaatselijke elites. Op die manier kregen de wereldlijke heren greep op het lokale niveau. Toen Jozef II met zijn uniformiserende politiek de distincties op het dorpsniveau in grote mate afschafte, verloor hij niet alleen de steun van de bevolking, maar lieten ook de plaatselijke elites hem in de steek. Na de afschaffing van de torenschietingen door de Oostenrijkers in de eerste helft van de achttiende eeuw, moesten zij immers ook afstand doen van de processies waarin zij eeuwenlang hun machtspositie hadden gerepresenteerd. Door het wegnemen van de plaatselijke onderscheiden, verloor de wereldlijke overheid uiteindelijk de controle over het culturele negotiatieproces op het lokale niveau.

De hier geschetste situatie gold niet alleen voor het Land van Aarschot, Rotselaar en Wezemaal vermits de gebruikte ordonnanties van de centrale regering voor de hele Zuidelijke Nederlanden werden uitgevaardigd en de jurisdictie van de aartsbisschop van Mechelen zich ook uitstreckte over de bisdommen Antwerpen, Brugge, Gent, Ieper, 's-Hertogenbosch en Roermond. Bijvoorbeeld ook in Noord-Brabant representeerden de schuttersgilden zich door deel te nemen aan religieuze processies en torenschietingen te organiseren. Strubbelingen met de geestelijke overheid bleven ook daar niet uit.¹³¹ In de rest van katholiek Europa waren geschillen over de representatiestrategieën in processies eveneens talrijk. Het meest tot de verbeelding sprekende voorbeeld is allicht dat van het Franse stadje Romans, waar in 1580 het carnaval eindigde in een bloedbad doordat verschillende sociale groepen elkaar op symbolische wijze hadden uitgedaagd tijdens de rituele processie die het feest voorafging.¹³² In het Italiaanse Mantua greep de hertogelijke familie Gonzaga de processies aan om haar macht te tonen.¹³³ De processie in het Spaanse Ourense startte aan het stadhuis om de macht van de stedelijke magistraat te representeren.¹³⁴

¹³¹ Rooijackers, *Rituele repertoires*, p. 497-503.

¹³² Le Roy Ladurie, *Het carnaval van Romans*, p. 181-233.

¹³³ Murphy, ‘Politics, piety, and reform’, p. 48-49.

¹³⁴ Poska, ‘From parties to pieties’, p. 229-231.

De Tridentijnse hervorming werkte op dat vlak als een tweesnijdend zwaard. Terwijl zij enerzijds de profane invloeden uit de processies wou weren en de lekenconfrérieën trachtte te controleren, pleitte zij er net voor om de grootsheid van het katholieke geloof in de processies op een materiële manier te tonen. De barokke weelde van processieobjecten – vaak aangekocht door confrérieën – was één van de verschilpunten tussen katholieke Kerk en protestanten.¹³⁵ De Roomse Kerk geloofde immers dat het heilige niet alleen gerepresenteerd werd via het devotionele object maar er ook immanent in aanwezig was.¹³⁶ Vandaar het grote verzet van de katholieke overheid tegen de profanisering van de sacrale ruimte en tijd. Ondanks de afkeer van de Kerk van de pronkzieke lekenprocessies, brak met de posttridentijnse periode paradoxaal genoeg de bloeitijd voor de katholieke processies aan omdat zij tegelijk de eigenheid van hetatholicisme beklemtoonden.¹³⁷ De strijd over de representatie van leken binnen de religieuze ruimte en tijd was dan ook een contrareformatorische discussie bij uitstek.

geraadpleegde bronnen en literatuur

bronnen

onuitgegeven bronnen

Aarschot, Archief Collegiale Kerk van Onze-Lieve-Vrouw van Aarschot (**aka**).
Anderlecht, Rijksarchief Brussels Hoofdstedelijk Gewest (**rab**).
Edingen, Archief en Cultuurcentrum van Arenberg, Edingen (**aae**).
Leuven, Arenbergarchief Leuven (**aal**).
Leuven, Rijksarchief Leuven (**ral**).
Leuven, Universiteitsarchief Leuven (**ual**).
Mechelen, Aartsbischoppelijk Archief Mechelen (**aam**).
Wezemaal, Archief Kerk Wezemaal (**akw**).

uitgegeven bronnen

H. Harts, *Profytighe aenmerckingen op alle de sondaghen des jaers*. Uitgegeven door Joannes Wilhelm Friessem. Keulen, 1678.
C. Millet, *De kronijk van Aarschot van Charles Millet (1597)*. Uitgegeven door P. De Fraine en W. Schroeven. Aarschot, 1981.
Placcaerten ende ordonnantiën vande Hertoghen van Brabant, princen van dese Nederlanden. Antwerpen/Brussel, 1648-1774, 10 dln.
Recueil des ordonnances des Pays-Bas autrichiens (1700-1794). Uitgegeven door L.P. Gachard, J. De Le Court en P. Verhaegen. Brussel, 1860-1942, 15 dln.
R. Van Kiel, *Het decanaat Leuven in 1732-1734. Visitatieverslagen van deken Rombout Van Kiel*. Uitgegeven door M. Cloet. Brussel, 1990.

literatuur

G. Andries, *Begijnendijk vóór 1796*. Aarschot, 1996.
E. Van Autenboer, *Het Brabants landjuweel der rederijders (1515-1561)*. Middelburg, 1981.

¹³⁵ Flynn, 'Baroque piety and Spanish confraternities', p. 234-239.

¹³⁶ Ramsey, 'From ontology to religious experience', p. 148-150.

¹³⁷ Delumeau, *Rassurer et protégé*, p. 121-123 en 242-243.

- E. Van Autenboer, 'Het onvoltooid landjuweel. Nieuwe gegevens over het onvoltooid landjuweel van de voetboog te Mechelen (1534) en Rotselaar (1562)', in: *Tijdingen van het Beatrijsgezelschap*, 22 (1986-1987), p. 2-9.
- L. Bogaers, 'Broederschappen in laatmiddeleeuws Utrecht op het snijpunt van religie, werk, vriendschap en politiek', in: *Trajecta*, 7 (1999), p. 97-119.
- L. Borremans en A. Coeck, 'Antwoord nr. 143', in: *Het Oude Land van Aarschot*, 13 (1978), p. 177-178.
- J. Breugelmans, *Het beheer van de Demer tijdens de 17de en 18de eeuw*. Brussel, 2001.
- J.B. Vanden Bruel, *Beschryf der dorpen van het kanton Haecht*. Haacht, 1957 (Leuven, 1861^{le}).
- P. Burke, 'Religieuze en openbare feesten', in: R. Muchambled (red.), *De Europese volkscultuur* (Hilversum/Weert, 1992), p. 57-68.
- P. Burke, 'The invention of leisure in early modern Europe', in: *Past & Present*, 146 (1995), p. 136-150.
- C.M.A. Caspers, *De eucharistische vroomheid en het feest van sacramentsdag in de Nederlanden tijdens de late Middeleeuwen*. Leuven, 1992.
- L. Ceijssens, 'Het theologisch denken en het jansenisme 1640-1730', in: *Nieuwe Algemene Geschiedenis der Nederlanden* (Haarlem, 1979, 15 dln.), dl. 8, p. 418-438.
- M. Cloet, N. Bostyn en K. De Vreese, *Repertorium van dekenale visitatieverslagen betreffende de Mechelse kerkprovincie (1559-1801)*. Leuven, 1989.
- A. Coeck, 'Over een ruzie in de handbooggilde van Testelt', in: *Het Oude Land van Aarschot*, 7 (1972), p. 139.
- T. Dekker, H. Roodenburg en G. Rooijackers, 'Ten geleide. Reflecties op de cultuur van het dagelijks leven', in: T. Dekker, H. Roodenburg en G. Rooijackers (red.), *Volkscultuur. Een inleiding in de Nederlandse etnologie* (Nijmegen, 2000), p. 7-12.
- Y. Delannoy, 'Portret van Anne van Croÿ met de keten van het gilde van de voetboogschutters van Sint-Jan-Baptist van Edingen', in: Y. Delannoy e.a., *Een stad en een geslacht. Edingen en Arenberg 1607-1635* (z.p., 1994), p. 62.
- Y. Delannoy, 'Portret van Anne van Croÿ in de kapel van Onze-Lieve-Vrouw van de Rozenkrans te Edingen', in: Y. Delannoy e.a. *Een stad en een geslacht. Edingen en Arenberg 1607-1635* (z.p., 1994), p. 63.
- J. Delumeau, *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*. Parijs, 1989.
- L. Duerloo, 'Register van de Broederschap van Onze-Lieve-Vrouw en Sint-Jozef van de Sint-Salvatorkerk te Gent', in: L. Duerloo en W. Thomas, (red.), *Albrecht & Isabella 1598-1621. Catalogus* (Brussel, 1998), p. 250-251.
- M.[F.] Van Dijck, *Confrérieën in het Land van Aarschot, Rotselaar en Weze-maal (17^{de}-18^{de} eeuw). Een historische etnologie van Aarschot en omstreken*. Leuven, 2002 (onuitgegeven licentiaatsverhandeling).
- E. Van Ermen, *Het kaartboek van Averbode 1650-1680*. Brussel, 1997.
- E. Van Ermen, *De wandkaarten van het Hertogdom Aarschot 1759-1775*. Brussel, 1998.
- E. Van Ermen, L. Van Hove en S. Van Lani, *Het kaartboek van de abdij van Park 1665*. Brussel, 2000.
- M. Flynn, 'Baroque piety and Spanish confraternities', in: J.P. Donnelly en M.W. Maher (red.), *Confraternities & Catholic Reform in Italy, France and Spain* (Kirksville, 1999), p. 233-245.

- W. Frijhoff, 'Foucault reformed by Certeau. Historical strategies of discipline and everyday tactics of appropriation', in: *Arcadia. Zeitschrift für Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft*, 33 (1998), p. 92-108.
- H. Geets, *Het kerkelijk leven in de landsdekenij Mechelen volgens de visitatie-verslagen van deken Antonius De Mol (1599-1616)*. Leuven, 1960 (onuitgegeven licentiaatsverhandeling).
- J. Gerits, 'Aanvullende gegevens over de Sint-Sebastiaansgilde van Messelbroek', in: *Het Oude Land van Aarschot*, 3 (1968), p. 54-56.
- H. Guislain, *De parochies St. Lucia en St. Laurentius van Begijnendijk-Betekom vóór 1901*. Begijnendijk, 1997.
- C. Harline, 'Official religion – popular religion in recent historiography of the Catholic Reformation', in: *Archiv für Reformationsgeschichte*, 81 (1990), p. 239-262.
- T. Harris, 'Problematising popular culture', in: T. Harris (red.), *Popular culture in England, c. 1500-1850* (Londen, 1995), p. 1-27.
- L. Humble, 'Uit het dagboek van B. Provost, pastoor Wezemaal', in: *Tijdingen van het Beatrijsgezelschap*, 17 (1981-1982), p. 19-25.
- C. De Maegd, 'Was wächst und gedeiht, was spielt und balgt befreit, in Gärten aus Rubens' Zeit?', in: U. Härting (red.), *Gärten und Höfe der Rubenszeit im Spiegel der Malerfamilie Brueghel und der Künstler um Peter Paul Rubens* (München, 2000), p. 67-82.
- P.J. Margry, *Teedere Quaesties: religieuze rituelen in conflict: confrontaties tussen katholieken en protestanten rond de processiecultuur in 19^e eeuw Nederland*. Hilversum, 2000.
- M.J. Marinus, *De contrareformatie te Antwerpen (1585-1676). Kerkelijk leven in een grootstad*. Brussel, 1995.
- J. Meeus, 'Geschiedkundige sprokkels', in: *Het Oude Land van Aarschot*, 5 (1970), p. 118-119.
- B. Minnen en J. Duvosquel, *Het Hertogdom Aarschot onder Karel van Croÿ (1595-1612). Kadasters en gezichten*. Brussel, 1993.
- B. Minnen, 'Adellijke dorpsprivileges in Brabant in de late Middeleeuwen. De privilegereeksen voor de heerlijkheden Rotselaar, Vorselaar en Retie (1407-1558)', in: *Jaarboek voor Middeleeuwse Geschiedenis*, 3 (2000), p. 218-277.
- T. Morren, *Het dekenaat Diest (1599-1700)*. Leuven, 1993.
- P.V. Murphy, 'Politics, piety, and reform. Lay religiosity in sixteenth-century Mantua', in: J.P. Donnelly en M.W. Maher (red.), *Confraternities & Catholic Reform in Italy, France and Spain* (Kirksville, 1999), p. 45-54.
- P. Nissen 'Percepties van sacraliteit. Over religieuze volkscultuur', in: T. Dekker, H. Roodenburg en G. Rooijackers (red.), *Volkscultuur. Een inleiding in de Nederlandse etnologie* (Nijmegen, 2000), p. 231-281.
- J. Ockeley, 'Pastoors en gelovigen. Bijdrage tot de studie van het godsdienstig leven in het Aartsbisdom Mechelen van Katholieke Reformatie tot Concorde', in: *Eigen Schoon en De Brabander*, 85 (2002), p. 1-82.
- L.C. Van de Pol, *Het Amsterdams hoerdom. Prostitutie in de zeventiende en achttiende eeuw*. Amsterdam, 1996.
- A.M. Poska, 'From parties to pieties. Redefining confraternal activity in seventeenth-century Ourense (Spain)', in: J.P. Donnelly en M.W. Maher (red.), *Confraternities & Catholic Reform in Italy, France and Spain* (Kirksville, 1999), p. 215-231.
- J.J.E. Proost, 'Les Sires de Carnaval', in: *Messenger des Sciences Historiques, ou Archives des Arts et de la Bibliographie de Belgique* (1871), p. 163-178.

- A. Prost, 'Sociale et culturelle indissociablement', in: J.P. Rioux en J.F. Sirinelli (red.), *Pour une histoire culturelle* (Parijs, 1997), p. 131-146.
- T. Quaghebeur, 'Posttridentijnse benoemingsprocedures voor pastoors in het aartsbisdom Mechelen 1586-1786', in: *Trajecta*, 9 (2000), p. 350-369.
- A.W. Ramsey, 'From ontology to religious experience. Civic and sacred immanence in the holy sacrament confraternities of Paris during the Catholic League', in: J.P. Donnelly en M.W. Maher (red.), *Confraternities & Catholic Reform in Italy, France and Spain* (Kirksville, 1999), p. 137-154.
- J. Roegiers en N.C.F. Van Sas, 'Revolutie in Noord en Zuid (1780-1830)', in: J.C.H. Blom en E. Lamberts (red.), *Geschiedenis van de Nederlanden* (Baarn, 1993), p. 219-251.
- H. Roodenburg, 'Ideologie en volkscultuur: het internationale debat', in: T. Dekker, H. Roodenburg en G. Rooijackers (red.), *Volkscultuur. Een inleiding in de Nederlandse etnologie* (Nijmegen, 2000), p. 66-109.
- G. Rooijackers, *Rituele repertoires: volkscultuur in oostelijk Noord-Brabant 1559-1853*. Nijmegen, 1994.
- E. Le Roy Ladurie, *Het carnaval van Romans. Van Maria-Lichtmis tot Aswoensdag 1579-1580*. Amsterdam, 1985.
- W. Schroeven, 'Statuten van de Sint-Sebastiaansgilde van Aarschot', in: *Het Oude Land van Aarschot*, 5 (1970), p. 73-78.
- L. Smolderen, 'De infante Isabella, koningin van de Grote Kruisbooggilde', in: L. Duerloo en W. Thomas, (red.), *Albrecht & Isabella 1598-1621. Catalogus* (Brussel, 1998), p. 214-215.
- H. Soly, 'Sociale relaties in Antwerpen tijdens de 16de en 17de eeuw', in: J. Van Der Stock (red.), *Antwerpen. Verhaal van een metropool* (Gent, 1993), p. 37-47.
- E. Steveaux, 'Vraag nr. 143', in: *Het Oude Land van Aarschot*, 13 (1978), p. 122.
- C. Theys, 'Uit het vroegere volksleven', in: *Eigen Schoon en De Brabander*, 37 (1954), p. 75-77.
- A.K.L. Thijs, *Van Geuzenstad tot katholiek bolwerk. Maatschappelijke betekenis van de Kerk in contrareformatorisch Antwerpen*. [Turnhout], 1990.
- L. Truyens, *Revolutie en reactie. Politiek in Leuven van 1789 tot 1791*. Leuven, 1985 (onuitgegeven licentiaatsverhandeling).
- F. Uytterhoeven, 'Aarschot in het Voorspel der Brabantsche Revolutie', in: *Eigen Schoon en De Brabander*, 21 (1938), p. 380-387.
- V. Vanderhoeven, 'Uit het archief: De inhuldiging van Anna de Croÿ als dame van het land van Rotselaar in 1617', in: *Tijdingen van het Beatrijsgeselschap*, 16 (1980-1981), p. 12-13.
- J. Vandesande, 'Het dak van de Haachtse St-Remigiuskerk tijdens de 17^{de} eeuw', in: *Haachts Oudheid- en Geschiedkundig Tijdschrift*, 1 (1986), p. 2-13 en 51-55.
- J. Verberckmoes, 'Hernieuwing van het octrooi van het Sint-Sebastiaansgilde te Sint-Niklaas-Waas', in: L. Duerloo en W. Thomas, (red.), *Albrecht & Isabella 1598-1621. Catalogus* (Brussel, 1998), p. 210.
- C. Zwysen, 'De abdij van 't Park te Heverlee: een kloosterdemografisch onderzoek (1550-1796)', in: L. Janssens (red.), *Handelingen van het eerste congres van de Federatie van Nederlandstalige Verenigingen voor Oudheidkunde en Geschiedenis van België te Hasselt, 19-22 augustus 1982* (Mechelen, 1988), p. 241-246.